RADYKALIZMY QUEER: Od redakcji #7

Radykalizm jest w stanie kryzysu. Różne sposoby myślenia i działania, które tradycyjnie definiowały się jako "radykalne" tracą dziś grunt pod nogami postawione wobec faktu, że kryteria radykalizmu są w coraz większym stopniu wątpliwie i niestabilne. Czyż kapitalizm (wraz ze swoją liberalną podbudową) nie okazuje się na każdym kroku bardziej radykalny w swojej nieustannej "ucieczce do przodu" niż jego najradykalniejsi krytycy czy najradykalniejsze krytyczki? Czyż przypisywanie sobie radykalizmu nie staje się często pretekstem do elitystycznego wywyższania się i zbijania symbolicznego kapitału, co jednocześnie degraduje i "upomiotawia" tych wszystkich i te wszystkie, które "nie nadążają"? Kto może sobie pozwolić (materialnie, symbolicznie, a nawet psychologicznie) na subwersję, transgresję i radykalną opozycję jako długofalowe strategie życiowe lub polityczne? Kto w ogóle ma możliwość artykułowania swojej "radykalnej pozycji"? Krótko mówiąc: czy występowanie z "radykalnych pozycji" jest jeszcze w ogóle radykalne?

Te i podobne pytania skłoniły nas do stworzenia numeru *InterAliów* poświęconego różnym, mniej i bardziej kirowym, odmianom i krytykom radykalizmu w dzisiejszym świecie. Teoria i aktywizm queer od dawna przedstawiają się jako postawy awangardowe i wyznaczające nowe kierunki, wycelowane zarówno przeciwko heteronormatywizmowi mainstreamowego społeczeństwa, jaki i przeciwko praktykom asymilacjonistycznym (lub homonormatywnym) wewnątrz ruchów GLT(BI). Z jednej strony kłirowi coraz częściej zarzuca się "wypalenie" i/lub ukrytą kolaborację z istniejącymi systemami dominacji pod płaszczykiem rzekomo radykalnych transgresji, parodii i żądań. Jednak z drugiej strony wiele kłirowych myślicielek_li i aktywistek_ów dostrzega palącą potrzebę poszukiwania nowych form działania na rzecz alternatywy dla obecnego systemu-świata, że posłużymy się tu pojęciem Immanuela Wallersteina (patrz *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie* , 2007), zwłaszcza w obliczu postępującego utrwalania się neoliberalnego porządku polityczno-ekonomicznego oraz odradzania się (neo)konserwatywnych autorytaryzmów, które z powodzeniem wykorzystują populistyczną retorykę w celu mobilizacji niezadowolenia społecznego.

Według dominującego, liberalnego dyskursu politycznego, po załamaniu się dwubiegunowego porządku światowego w 1989 roku oraz po ogłoszeniu przez Francisa Fukuyamę (patrz *Koniec*

historii , 1996) "końca historii" radykalizm - jako antysystemowy dyskurs i praktyka reorganizacji nowoczesnego systemu-świata - stracił rację bytu. "Prawa" Historii oraz "wynikający z ludzkiej natury" pęd ku wolności wskazały na kapitalistyczny porządek liberalno-demokratyczny jako na ten, w którym zarówno jednostki, jak i ogół społeczeństwa, mają najkorzystniejsze warunki do "właściwego" rozwoju. Po upadku autorytarnych, deficytowych pod względem humanizmu i praw człowieka reżimów "komunistycznych", jak i marginalizacji innych nurtów socjalistycznych (np. anarchizmu poprzez Hobbesowski straszak - "wojnę wszystkich ze wszystkimi" i historyczną teraźniejszość państw narodowych), w dominującej dyskursywnej konfiguracji systemowej radykalizm - jako kontr- czy alternatywne narracje rozwoju ekonomicznego i dynamiki społecznej, kontestujące *status quo* - został ulokowany gdzieś pomiędzy niedorzecznym, próżniaczym marzeniem tych, którzy i które nie odrobiły jeszcze lekcji z historii a niebezpiecznym ekstremum politycznym o terrorystycznym nastawieniu.

Neoliberalnym egzorcyzmom nie udało się jednak "wypędzić" ducha radykalizmu, który nieustannie "nawiedza" "odpolityczniony" (postpolityczny) porządek (neo)liberalnych demokracji. W świecie zdeterminowanym przez hegemoniczną, kapitałocentryczną, (neo)liberalno-demokratyczną narrację, gdzie - jak sugerują teoretyczki i teoretycy m.in. neo- i postmarksizmu, postanarchizmu czy ruchów/ teorii alterglobalistycznych - przyszłość staje się przestrzenią sprywatyzowaną, dostępną bardzo nielicznym, zaś zdecydowanej większości mieszkańców Ziemi pisane są "koszmarne scenariusze" i apokaliptyczny koniec przyrody, jaką znamy, radykalizm jako pewna antysystemowa wyłomowość powraca pod postacią nie tylko alterglobalistycznych praktyk i teorii, ale również faszyzujących tendencji społecznych czy fundamentalizmów religijnych. W dobie, jak to określa Zizek (patrz *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917* , 2006), hegemonii liberalno-demokratycznej to, co radykalne, ma wroga nie tylko w postaci normatywnego dyskursu, według którego radykalne poglądy, idee i praktyki są przejawem "młodzieńczej buńczuczności", "niedojrzałości" i "oderwania od rzeczywistości", ale również kapitałocentrycznego (kompulsywnego) konsumpcjonizmu, "mody" na to, co radykalne, wywrotowe, kontestujące *status quo* , radosnego "radykalnego" karnawału, służącego często jako libidinalny i/czy moralny wentyl dla średnio- czy wyższoklasowego, liberalnego podmiotu. Jednak czy krytyczny umysł może sobie pozwolić na to, aby nie myśleć i nie działać "radykalnie" w czasach, kiedy coraz liczniejsze połacie tego, co społeczne, kultury, przyrody, całego globu ulegają metodycznej neoliberalizacji i prekaryzacji? Czym jest

w obecnym kontekście myślenie i działanie "radykalne"?

Czy teoria queer rzeczywiście niesie jakąś podpowiedź wobec tych wezwań? Czy perspektywa wynikająca z doświadczeń mniejszości seksualnych może być punktem wyjścia do krytyki całego systemu-świata? I czy rozszerzenie perspektywy krytycznej już nie tylko na zbieżności z innymi mniejszościami, lecz przekształcenie jej w całościowy alterglobalistyczny projekt, będący pewną (radykalną) formą lewicowości bądź też (post)anarchizmu, nie oznacza usunięcia z pola kłirowej uwagi zarówno różnic wynikających z usytuowania, między innymi w wymiarze geopolitycznym, jak i różnic specyficznych dla seksualności? Czy radykalizm teorii queer nie oznacza niekiedy zapominania o seksualnych odmieńcach i o różnicach między nimi?

Weźmy prosty przykład. Ponad dziesięć lat temu Michael Warner w *The Trouble with Normal* (1999) grzmiał przeciw lesbijskim i gejowskim ślubom (związkom rejestrowanym), ponieważ uderzały w tradycyjny (sic!) radykalizm queer. Nie zatrzymał się jednak nad pewnym dylematem, któremu wiele uwagi poświęcił katolicki konserwatysta i ujawniony gej Andrew Sullivan (w *Virtually Normal* , 1995) - że małżeństwa par heteroseksualnych są, *nolens volens* , formą dyskryminacji osób homoseksualnych, dla których ta instytucja jest (w wielu miejscach) niedostępna, a także wszystkich niebędących w związku małżeńskim. Kłirowa krytyka małżeństw (związków) wykazuje, że wszystkie one są formą dyskryminacji, ale kłir na poziomie postulatów politycznych odnosi się krytycznie do żądań mniejszości seksualnych - broniąc w ten sposób radykalizmu ruchu queer - nie żądając jednocześnie, a w każdym razie nie czyniąc tego zbyt głośno, zniesienia małżeństw i związków heteroseksualnych. Ruch kłir postępuje tak z oczywistych względów: takie żądanie mogłoby zostać uznane za zbyt radykalne. Ale czy w takim razie głośne występowanie kłirowców przeciwko związkom homo jest rzeczywiście radykalne? I czy nie jest homofobiczne? Związki partnerskie i śluby osób tej samej płci to w wielu krajach fakt dokonany. Chociaż z jednej strony krytyka legalizacji takich związków pozostaje zasadna i twórcza, z drugiej strony na pewno warto przyjrzeć się temu, jak wpływają one na relacje społeczne.

Jak ilustruje niedawny spór wokół tak zwanego zwrotu antyspołecznego w teorii queer, jedna z odmian kłirowego radykalizmu znalazła się w potrzasku między strategią wycofania, która jest formą samonapiętnowania, a lewicowym romantyzmem, postulującym możliwość buntu, który - w jakiś niewyjaśniony sposób - odmieni świat. (Choć jest to z całą pewnością debata ważna i ciekawa, warto pamiętać, że jej

nagłośnienie wynika w ogromnej mierze z hegemonicznej pozycji amerykańskiej akademii.) Zwrot antyspołeczny kojarzony jest przede wszystkim z wyrażoną przez Lee Edelmana w *No Future* (2004) radykalną niezgodą (*dissensus*) na zaprzężenie teraźniejszości w służbę jakiejkolwiek wizji przyszłości. Edelman proponuje, by odmieńcy (*queers*) świadomie wzięli na siebie rolę wyrzutków uosabiających społeczny popęd ku śmierci, którą społeczeństwo tak czy siak im narzuca. Oznaczałoby to zwrot ku antyrelacyjności, stojący w jawnej opozycji wobec takich przejawów integracji społecznej osób homoseksualnych, jak wspólne wychowywanie potomstwa przez pary jednopłciowe. Radykalizm tego stanowiska polega na symbolicznym, a w jakiejś mierze także praktycznym, wycofaniu ze społeczeństwa. To "wyjście" jest w istocie czymś w rodzaju emigracji wewnętrznej, odrzucającej aktywne polityczne zaangażowanie w imię manifestacji niezgody na umowę społeczną w jej obecnej postaci.

Jedna z niedawnych krytyk Edelmanowskiej negatywności przybrała postać przywoływania utopii jako horyzontu nadziei przyświecającego odmieńczym działaniom (zob. Jose Esteban Munoz, *Crusing Utopia* , 2009). Nie jest to jednak utopia ukonkretniona, dająca się wyrazić w postaci pozytywnej treści. Utopia została okrojona do fragmentarycznych wglądów w to, co potencjalnie możliwe, przechodząc w ten sposób w sferę wzniosłości. To propozycja romantyczna, której sens polega na uznaniu realności tego, co wzięte zostaje za symbol - symbol tego, co może nadejść. Z jednej strony postuluje ukonkretnienie interesów i sposobów rozwiązania konfliktów, z drugiej zaś odmawia im sprawczości w imię tego, co nadchodzi, ale co pozostaje nieznane. Ta koncepcja utopii (we wcześniejszej książce Munoza występująca pod hasłem "dezidentyfikacji"), programowo pozbawiona pozytywnego programu, jest dość zaskakującym przekształceniem postulatu Foucaulta, aby działać bez programu, lecz stale w opozycji wobec władzy, w postulat, żeby jakoś działać niezależnie od tego, co poczyna władza. Sceptycznie nastawionym do propozycji Munoza, Munoz wydaje się być nieuświadomionym heglistą, naiwnie oczekującym, że odrzucając tezę i antytezę natrafi na syntezę. Chociaż to Munoz ripostuje na książkę Edelmana, postulowana przez tego ostatniego negatywność jako wybór etyczno-polityczny jest w istocie skierowana przeciwko szerzącemu się lewicowemu romantyzmowi, którego piewcą jest Munoz. Munoz ma zapewne rację w jednym punkcie: świadome uosobienie negatywności postulowane przez Edelmana wydaje się łatwiejsze w przypadku tych, których przyszłość jest pod względem materialnym zapewniona.

Jednak brak "pozytywnego" programu, tj. programu rozpisanego

na konkretne strategie i działania, pożądane instytucje oraz horyzont, do którego trzeba dążyć, może wydawać się jak najbardziej uzasadniony: opracowanie w obecnym historycznym momencie programu świata-który-ma-nadejść i dążenie do konkretnej wizji byłoby wpadnięciem w oświeceniową logikę etapowości historii - przyznaniem, że owszem, podmiot może z jednego porządku (epistemologicznego i ontologicznego) wejść w inny porządek, przepisując siebie na nowo; co więcej, jest to narracja, której bohaterem jest autonomiczny podmiot liberalny, który może z łatwością pozbyć się (epistemologicznego i ontologicznego) ciężaru tego, czym i kim jest w danym momencie historyczno-materialnym oraz społeczno-kulturowym i tym samym, "nieobciążony", może skakać sobie pomiędzy porządkami i modelować rzeczywistość według własnych oczekiwań i marzeń, wystarczy, że się postara. Poza tym, instruowanie przez jednego teoretyka czy teoretyczkę społeczności, co powinna ta społeczność robić i w jakim kierunku zdążać, byłoby powrotem do leninowskiej koncepcji straży przedniej (*vanguardism*), wbrew (przecież kłirowym) założeniom niehierarchiczności i równościowości. Praktyka (kłirowej) utopii, czy może lepiej - alternatywnego społeczeństwa, polegałaby na tym samym, co praktyka ekonomii wspólnotowej, o której piszą feministyczne antropogeografki J.K. Gibson-Graham: byłby to "płynny proces nieprzerwanej resygnifikacji odrzucający fantazję, że istnieje jakaś jedna doskonała forma [kłirowej utopii bądź alternatywnego społeczeństwa - przyp. aut.] niewymagająca negocjacji, walki, niepewności, poczucia niezdecydowania i uczucia rozczarowania; odrzucający założenie, że istnieje jakiś przepis na to, jak i co robić, aby 'żyć wspólnie z [I]nnymi'. To tak naprawdę zdanie sobie sprawy, że nie możemy nie żyć wspólnotowo, nie funkcjonować w relacji do siebie nawzajem, motywuje nas do podjęcia się tego politycznego zadania 'zbudowania ekonomii wspólnotowej'" (*The End of Capitalism (As We Knew It)* , 2006: xv). Stąd (kłirowa) utopia, czy raczej alternatywne społeczeństwo, jest "pustką - musi nią być, jeżeli projekt jej konstruowania ma być polityczny, eksperymentalny, otwarty i demokratyczny[, gdyż] każda próba umocowania fantazji wspólnego bytu (takosamości), zdefiniowania [utopii], określenia, co do niej należy (a co nie), odcina przestrzeń decyzji i możliwość kultywowania etycznej praxis . . . [T]a pustka w samym środku [utopii będąca przestrzenią decyzji] . . . konstytuuje [ją bardziej] jako *negatywność* z potencjałem stawania się, aniżeli *pozytywność* z określoną zawartością i konturami" (*ibidem*).

Oprócz postulatów czystej negatywności oraz wzniosłej wiary w utopijny potencjał, którego realizacja, zgodnie z logiką Edelmana, musi być na zawsze odroczona, powróciła, między innymi w ciekawej książce Jasbir K. Puar *Terrorist Assemblages*

(2007), deleuzjańska koncepcja asamblażu jako nieustannej produkcji form i znaczeń. Puar opisuje bardzo aktualne pomieszanie pojęć odnoszących się do religii i etniczności Południowej Azji, które zachodnia opinia publiczna słabo rozróżnia i łatwo sprowadza do retoryki walki z terroryzmem, z fatalnymi skutkami dla mieszkańców Stanów Zjednoczonych pochodzących z tych rejonów. Wskazując na łatwość, z jaką manipuluje się kategoriami tożsamościowymi, Puar odwołuje się do asamblażu jako pojęcia lepiej opisującego rzeczywistość. Z pojęciem tym wiąże się jednak hipostaza produkcji jako potencjalnie nieskończonego procesu, w związku z czym opisywana przez Puar teraźniejszość wydaje się ustępować miejsca temu, co nieustannie nadchodzi w imię dalszej proliferacji materialnych form i znaczeń. Deleuzjańska proliferacja jest, jak twierdzą niektórzy, odbiciem nieustannego nadmiaru wytwarzanego przez system gospodarczy i symboliczny; jej obietnica, o ile nie jest po prostu tożsama z obietnicą kapitalizmu, sprowadza się do ambicji wyprzedzenia go na ścieżce rozwoju, którą wyznacza; aby uwolnić się od hegemonii systemu, trzeba znaleźć się o krok przed nim, a więc w jego awangardzie. Stanowisko Deleuze'a różniłoby się więc od stanowiska Munoza programowym brakiem romantyzmu, jednak często jest przywoływane w sposób świadczący o lekturze zaangażowanej w nadzieję na lepsze jutro.

Jest rzeczą charakterystyczną, że seksualność odgrywa w tych polemikach coraz mniejszą rolę. Pojawia się pośrednio, na przykład u Edelmana pod postacią krytyki symboliki dziecka jako emblematu przyszłości, wobec której mamy zobowiązanie - zobowiązanie, które Edelman chciałby odrzucić. Pojawia się także w kontekstach określanych mianem intersekcjonalności, to jest wtedy, kiedy przecina się z innymi doświadczeniami mniejszościowymi. (Perspektywa intersekcjonalna często współwystępuje z krytyką esencjalizmu, mimo że zwykle sprowadza się do wyznaczenia nowych rodzajów tożsamości, takich jak "afroamerykańska lesbijka".) Czasem jednak seksualność zupełnie znika z horyzontu. Politolożka Cathy J. Cohen zaproponowała niedawno, żeby za "podmiot kłirowy" uznać młodocianego Afro-Amerykanina, którego seksualność pozostaje nienazwana, zamordowanego przez innych Afro-Amerykanów (wykład "Race and Queer Theory in the Age of Obama", ICI Berlin, 12 czerwca 2012). Logika kłirowości polega tu na nieoczywistych relacjach przemocy i wiktymizacji, bez związku z seksualnością. Można by się zatem zastanawiać, czy rozszerzenie perspektywy kłirowej, która historycznie wychodzi od płci i seksualności, na inne pozycje podmiotu (albo zbiorowe podmioty) w sposób zbliżający queer do pewnej radykalnej lewicowości, nie prowadzi do mniejszej ostrości, z jaką stawiane są kwestie powiązane z seksualnością i płcią. I do jakiego stopnia w takim razie to zbliżenie

z lewicowością, polegające na swoistej uniwersalizacji kłirowego podejścia, której warunkiem wydaje się przynajmniej okazjonalne zatarcie kwestii dotyczących bezpośrednio seksualności, od których kłir wychodzi, jest rzeczywiście radykalnym rozwinięciem kłiru, a nie jego zaprzeczeniem, i czy utrata tej specyficznej perspektywy nie odbywa się jednak ze szkodą dla poznawczych możliwości teorii queer?

Jednakże są też takie podejścia, które upatrują w intersekcjonalności i otwarciu się studiów queer na "współpracę" z różnymi radykalnymi socjalistycznymi filozofiami politycznymi właśnie radykalne rozwinięcie kłiru: seksualność bowiem nie wytwarza się w próżni, ale w społeczeństwie i kulturze; początkiem seksualności nie są średnioklasowe, czy - używając marksistowskiego języka - burżuazyjne i imperialistyczne, teorie, poprzez które następnie obdarza się "obywateli" inteligibilną (dla zachodniocentrycznego umysłu) seksualnością. Określone formy seksualności są konstruktami historycznymi; seksualność realizowana jest zawsze wewnątrz dominującej w danym okresie historycznym konfiguracji systemu-świata, artykułowana jest zawsze (co właśnie zakłada intersekcjonalność) na styku z innymi pozycyjnościami, takimi jak m.in. płeć, klasa, rasa czy etniczność. Nikt z nas nie jest jedynie seksualnością, tożsamością monolityczną, opartą tylko i wyłącznie o jedną determinantę społeczno-kulturową. Zatem - myśląc niejako od drugiej strony - czy tak pomyślana intersekcjonalność szkodzi teorii queer?

Debaty toczące się w obrębie teorii queer dowodzą, że nie zasklepia się ona w kilku ciasnych aksjomatach (choć i na to znalazłoby się parę przykładów), ale potrafi nieustannie zadawać nowe i ważne pytania dotyczące dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości społeczno-politycznej, w tym także pytania dotyczące swoich własnych założeń i orientacji. Istotnym wkładem w te debaty jest refleksja Puar nad wykorzystywaniem odmieńczości do urabiania społeczeństw i populacji w klasy społeczne, rasy, grupy etniczne, narody, płcie i orientacje seksualne. Poprzez pojęcie "homonacjonalizmu" Puar i inni krytykują m.in. wpisywanie określonych konceptualizacji płci i seksualności w systemy biopolitycznej kontroli oraz w rozmaite, mniej czy bardziej zawoalowane, projekty nacjonalistyczne i neokolonialne; już wcześniej z krytyką homonormatywności jako elementu dominacji neoliberalizmu wystąpiła Lisa Duggan (patrz *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy* , 2004). Innego rodzaju radykalizm reprezentują redaktorki oraz autorzy i autorki tomu *Queering the Non-Human* (2008), które rozszerzają kłirową refleksję na obszary wykraczające poza "ludzką" sferę albo też zacierają różnicę pomiędzy tym, co ludzkie i co nieludzkie, wpisując się w szeroko

rozumiany trend "posthumanizmu" we współczesnej teorii krytycznej. Zaproponowane perspektywy, teorie i terminy - niezależnie od tego, czy się z nimi zgadzamy, czy nie - świadczą o gwałtownym poszerzeniu pola zainteresowań teoretyczek_ków queer i o czujności, z jaką reagują na zmieniającą się sytuację historyczno-społeczną. Wspólną cechą wielu z nich wydaje się kontestowanie różnych aspektów szeroko pojętego liberalizmu: jako podbudowy kapitalistyczno-neokolonialnego porządku świata z jednej strony i, z drugiej - w wersji "liberalnego humanizmu" - jako podstawy porządku prawno-społecznego opartego na specyficznych definicjach "człowieka" i jego "praw".

Być może to prawda, że tak jak pojęcie (lewicowego czy - szerzej - socjalistycznego) radykalizmu, tak teoria queer przeżywa swego rodzaju kryzys (powiedzieć "kryzys tożsamości" byłoby w tym wypadku co najmniej nietaktem). Być może nawet krytycy i krytyczki teorii queer mają częściową rację mówiąc o niepowodzeniu kłirowego projektu i zwracając się, nierzadko, ku bardziej tradycyjnym, tożsamościowym i asymilacjonistycznym pozycjom. Jednak, jak dowodzi Judith Halberstam w *The Queer Art of Failure* (2011), niepowodzenie czy porażka okazuje się nieraz daleko bardziej twórcza niż rozumiany heteronormatywnie, tożsamościowo i neoliberalnie "sukces". Relatywnym "porażkom" kłiru towarzyszy (jako powód albo rezultat, albo jedno i drugie jednocześnie) hybrydyzowanie się teorii queer, jej promiskuitywne mieszanie się z całą gamą zagadnień, teorii i działań polityczno-społecznych. Niektóre i niektórzy obawiają się, że kłir wtopi się w radykalną lewicę (cokolwiek ten termin znaczy, nie tyle w tak zwanym świecie pokomunistycznym, co w świecie po tak zwanym komunizmie) lub inną formację ideowo-polityczną i zakończy swój osobny żywot, inni i inne oczekują, że określi się on na nowo w odniesieniu do tego, co może go wyróżnić, a co dotyczy nienormatywnych seksualności, także na przecięciu z innymi wyznacznikami różnicy: klasowej, etnicznej, płciowej, ale także geopolitycznej i światopoglądowej. Obrona jakiejś "esencji" kłiru byłaby, rzecz jasna, sprzeniewierzeniem się jednemu z najbardziej podstawowych i wyróżniających założeń teorii queer. Wydaje się raczej, że kłir musi podjąć wyzwanie hybrydyzacji, nawet za cenę własnej porażki czy własnego "demontażu" (*undoing*), o jakim piszą, choć inaczej, zarówno Edelman, jak i Halberstam.

Jeśli chcemy trzymać się tradycyjnego, liberalnego słownika politycznego, dla którego kluczowym pojęciem są "prawa" określonych, "zreifikowanych" podmiotów społecznych, wówczas możemy zadać sobie pytanie, czy prawa, na przykład prawa LGBT, są zawsze ograniczone do określonego terytorium i odnoszą się do określonych podmiotów? I czy w takim razie zawsze kogoś

wykluczają? Czy możliwa do wyobrażenia jest taka sytuacja, w której polityka nie opiera się na zabiegach o dostęp do ograniczonych zasobów, jak twierdzi jeden z głównych neoliberalnych dogmatów? Czy kłirowe koalicje, takie jak niektórych działaczy i działaczek LGBTQ na Bliskim Wschodzie i w innych krajach (zwykle w Stanach Zjednoczonych) z ruchem na rzecz samostanowienia Palestyny, albo w Polsce pomiędzy ruchem GLT(BIQ) a feminizmem, są wyrazem solidarności opartej na wspólnej politycznej wizji, rozpoznania wspólnego źródła opresji, czy politycznej kalkulacji, której podstawą jest osiągnięcie konkretnych celów? Jakie są/ powinny być te cele i w czyim imieniu są/ powinny być formułowane? Czy kłir, odchodząc od "polityki jednej sprawy" (*single-issue politics*), czyli od koncentrowania się wyłącznie na płci i seksualności - w oderwaniu od krytycznej analizy sposobów i form produkowania płci i seksualności w kapitalistyczno-neokolonialnym świecie - staje się synonimem wszelkich mechanizmów opresji?

Jednak podczas gdy my, polskie akademiczki i polscy akademicy, zastanawiamy się w Akademii krytycznie nad tym, co mogłoby przyjść (dobrego albo niedobrego) z połączenia queer z radykalnymi nurtami I, polska praktyka kłirowa (Kolektyw UFA, Miłość Bez Granic czy śląski Kolektyw Queer) czerpie pełnymi garściami z tradycji anarchofeministycznych, jest antykapitalistyczna, proekologiczna, stara się wypracowywać i podtrzymywać niehierarchiczny sposób działania i relacji międzyludzkich. Niejako zakłada, że tą filozofią polityczną, z którą myśli queer byłoby jak najbardziej (pod względem etycznym) "po drodze", są anarchistyczne nurty socjalizmu: niezgoda na prawno-polityczny i ekonomiczny dyktat większości, na urabianie przez państwo jednostek w "zreifikowanych" (pod względem m.in. płci i seksualności) "obywateli" czy na podporządkowanie i organizację życia dominującym (nierównościowym i niewolnościowym) trendom i filozofiom.

Pisaliśmy i pisałyśmy już kiedyś o tym, że w Polsce feminizm i ruch GLT(BIQ) często występują razem. Manifestacje kobiet (Manify) obejmują postulaty GLT(BIQ) i podkreślają obecność lesbijek, zaś feministki są obecne na marszach i paradach GLT(BIQ). Do pewnego stopnia można to wyjaśnić przenikaniem się tych (niezbyt licznych) środowisk. Oczywistym powodem jest także rozpoznanie jednego źródła opresji w dziedzinie płci i seksualności w głęboko zakorzenionej patriarchalnej kulturze, której elementem jest homofobia. Wydaje się jednak, że za koalicją polskiego feminizmu i ruchu GLT(BIQ) stoi także bardziej konkretna kalkulacja. Głównym postulatem feministek jest zniesienie zakazu aborcji (wprowadzonego wbrew opinii publicznej i mimo konstytucyjnego wniosku o referendum w 1993

roku). Głównym postulatem polskiego ruchu GLT(BI(Q?)) jest wprowadzenie związków rejestrowanych. Wzajemne wsparcie zwolenników tych postulatów, postrzeganych jako obyczajowe, jest zrozumiałe dla opinii publicznej - oba stanowią element liberalizacji obecnej polityki państwa, która *de facto* sankcjonuje sferę prywatną, oceniając ją w aspekcie moralnym. Drugi postulat wydaje się bliższy realizacji: jest podnoszony, jakkolwiek niechętnie, jako hasło w kampaniach wyborczych, a niedawno odbyło się pierwsze w polskim Sejmie głosowanie dotyczące ustawy o związkach (która natychmiast przepadła). Postulat zniesienia zakazu aborcji w ogóle nie trafia pod obrady Sejmu. Jest uznawany za stabilny element historycznego "kompromisu" między państwem a Kościołem, zawartego po 1989 roku. Poza tym jest dodatkowo przesłonięty nowszą kwestią refundacji zabiegów in vitro, której sprzeciwia się Kościół oraz obecny, nowo mianowany minister sprawiedliwości. W tej sytuacji okazywanie wzajemnego wsparcia przez zwolenników zmian w obowiązującym prawie jest obopólnie opłacalne, ponieważ służy nagłośnieniu tych spraw, które opinia publiczna zaczyna postrzegać jako pewien logiczny ciąg politycznych żądań, zaś wprowadzenie w życie jednego z postulatów będzie stanowiło wyłom w okopie obozu konserwatywnego i potencjalnie utoruje drogę dalszym zmianom. Logika tej koalicji wydaje się przejrzysta i racjonalna w tym sensie, że ma szansę doprowadzić oba ruchy do wyznaczonych celów. Osiągnięcie tych celów będzie w końcu zwycięstwem polityki tożsamościowej, jakkolwiek różne są jej parametry w zależności od lokalnego kontekstu; ale czyż nie będzie jednocześnie ostateczną porażką polityki queer? Pisząc to, mamy na myśli także skutki tych praw, które będą odnosiły się do partykularnych podmiotów, których tożsamość ulegnie reifikacji na potrzeby korzystania z tych praw. Związki rejestrowane będą dotyczyły par osób (według aktualnych projektów, zarówno par tej samej płci, jak i par heteroseksualnych). Nie wiadomo, czy z refundacji in vitro będą mogły korzystać tylko pary heteroseksualne, albo tylko pary małżeńskie, albo pary znajdujące się w związkach. (Zniesienie zakazu aborcji i konkretne warunki takiej zmiany pozostają całkowicie niewiadome.) Zapewne prawa te będą ograniczone także na inne sposoby, w zależności od statusu osób przebywających na polskim terytorium. To są praktyczne, dające się przewidzieć kwestie związane z konkretnymi zmianami prawnymi. Ale czy na takich kwestiach powinien kończyć się horyzont kłiru? Czyż nie byłoby to drastyczne zawężenie horyzontu tego, co możliwe w myśleniu i działaniu politycznym?

Pytanie, które należy zadać wobec kłirowego radykalizmu, dotyczy możliwości uprawiania polityki, która nie byłaby wyłącznie skierowana na stanowienie praw powiązanych z konkretnymi, prawnie zdefiniowanymi podmiotami. Podobne pytanie można

postawić w kontekście koalicyjności. Niektóre radykalne odłamy kłir, także w Polsce, postulują znacznie szersze rozumienie koalicyjności, oparte na nie zawsze sprecyzowanej wizji zmiany sposobu uprawiania polityki w ogóle, w tym także na poziomie państwa (a więc zapewne także na poziomie świata, ponieważ państwa istnieją w ramach międzynarodowego systemu). Czy np. można postulat przyznania gejom i lesbijkom prawa do cywilnych związków zastąpić wspomnianym już wyżej postulatem zniesienia instytucji wszelkich cywilnych związków lub zobowiązania państwa do uznania każdej zadeklarowanej formy związku (np. związku wieloosobowego)? W jaki sposób zmiany w relacjach ekonomicznych albo w globalnym, geopolitycznym układzie sił, do których dążą radykalne ruchy lewicowe, alterglobalistyczne, (post)anarchistyczne i niektóre kłirowe, wpłynęłyby na produkowane w polu społecznym formy płci i seksualności? A może to pytanie jest zbyt dalekosiężne i przesłania nam realne zadania "tu i teraz"? Pytania można by mnożyć bez końca.

Jeśli chodzi o merytoryczną zawartość numeru: Halina Gąsiorowska bada stosunek do małżeństwa w środowiskach (post)anarchistycznych i zastanawia się, czy radykalność oporu wobec małżeństwa nie stępiła się w ostatnim czasie wskutek zachodzących w społeczeństwie przemian obyczajowych. Anna Zawadzka zwraca uwagę na konieczność konfrontacji radykalnych haseł (w tym wypadku postulatu niehierarchiczności wewnątrz nieformalnych grup feministycznych i queerowych) z realnym funkcjonowaniem tych grup na co dzień, w którym wzniosłe hasła przesłaniają niekiedy faktycznie istniejące/ odtwarzające się w takich grupach nierówności. Artykuł Rohita Dasgupty ilustruje kulturową względność i problematyczność kategorii "radykalizmu queer": choć z jednej strony kino bollywoodzkie dopuszcza istnienie homoseksualności (co w społecznym kontekście Indii można uznać za radykalną interwencję w sferę obyczajową), to jednak z drugiej neutralizuje potencjalny radykalizm takich przedstawień, postulując nieuchronność heteroseksualizmu. Niewiele idei może równać się pod względem radykalizmu idei końca świata. Jaki radykalny ładunek niesie ze sobą apokaliptyczne głoszenie końca i (paradoksalna) afirmacja negatywności? Według Volkera Woltersdorffa konsekwencje takiego millenaryzmu niekoniecznie są radykalne. Zamiast na negacji przyszłości, proponuje on skupić się raczej na idei "utraty przyszłości", powodującej konieczność "pracy żałoby", która jest jedyną drogą kłirowego odzyskania przyszłości.

Trzy ostatnie teksty składają się na subsekcję zatytułowaną "(De)konstruowanie seksualności - perspektywy teoretyczne i badawcze", przygotowaną przez Ewelinę Ciaputę, Justynę

Struzik i Katarzynę Zielińską i opatrzoną osobnym wstępem. Założenia tych artykułów zostały po raz pierwszy przedstawione podczas II Akademickiego Kongresu Feministycznego w Krakowie w dniach 26-28 września 2011 roku. Artykuł Agnieszki Kościańskiej prezentuje radykalną interwencję w konserwatywną przestrzeń obyczajową, jaką była debata o masturbacji w początkach lat 90. Zdaniem autorki debata ta przyczyniła się do redefinicji idei kulturowego obywatelstwa w Polsce. Monika Rogowska-Stangret przedstawia główne założenia filozofii Elizabeth Grosz, która postuluje zakorzenienie emancypacyjnej polityki antytożsamościowej w materialności ciał. Z kolei Przemysław Szczur, w swoim omówieniu wybranych powieści francuskich z XIX-ego wieku, dostrzega subwersywny potencjał powieściowych teoretyzacji homoseksualizmu, które monologizmowi teorii naukowych przeciwstawiają Bachtinowską dialogowość.

***

Niżej podpisani muszą się do czegoś przyznać. Nigdy dotąd wspólna praca nad artykułem wstępnym do numeru nie była dla nas tak uciążliwa i naznaczona tyloma (można by rzec: radykalnymi) różnicami zdań, co zdaje się potwierdzać aktualność pytań, które stawialiśmy rok temu przy planowaniu niniejszego numeru. Czasem nasze negocjacje kończyły się w prosty sposób: wystarczyła zmiana jakiejś formy językowej, powiedzmy z "jest" na "może być postrzegana jako", aby stonować wydźwięk danej tezy, jeśli nie zgadzali się z nią inni współautorzy. Z pozostałymi kwestiami nie było już tak łatwo. Uważna_y czytelniczka_nik w dalszym ciągu odnajdzie w powyższym tekście pewne niespójności i dwuznaczności. Nasze zakulisowe dyskusje sprowadzały się w istocie do kilku fundamentalnych pytań: Co, jeśli w ogóle coś, można (nadal) uznawać za "kłirowe" (i gdzie)? Co, jeśli w ogóle coś, można uznać za "radykalne" (i gdzie)? Czy wreszcie słynne Leninowskie pytanie: Jak należy działać, tu i teraz? W imię czego, w oparciu o jaką polityczną kalkulację? O ile niektórzy współautorzy opowiadali się za sojuszem kłiru z ruchami antykapitalistycznymi i antykolonialnymi, inni wyrażali obawy, czy takie sojusze nie doprowadzą w końcu do zaniku specyfiki kłirowych pozycji w ramach projektów tak szerokich, że niezdolnych zapewnić kłirowi zachowanie tejże specyfiki. Z drugiej zaś strony, twierdzenie, że cele kłiru powinny pozostać "realistyczne" i "praktyczne", a więc ruch kłirowy powinien skupiać się raczej na takich kwestiach, jak związki czy małżeństwa partnerskie, spotykały się z zarzutem, że taka postawa redukuje kłirowy "projekt" (jeśli takowy kiedykolwiek istniał) z powrotem do starej, dobrej polityki tożsamościowej w wydaniu LGBT. Ostatecznie współautorzy nie potrafili wypracować wspólnych

wniosków ani też wskazać wspólnych kierunków działania.

Tomasz Basiuk, Tomasz Sikora, Rafał Majka